

## КАТХА УПАНІШАДА У ПЕРЕКЛАДІ ПАВЛА РІТТЕРА: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Ю.Ю. Завгородній

У даній статті ми продовжуємо висвітлювати особливості звернення П. Ріттера до упанішад [6, 7, 8], зосередивши увагу на його перекладацькій діяльності.

Наскільки нам відомо, на сьогодні першим перекладом упанішад із санскриту як у Російській імперії, так і у Радянському Союзі був повний переклад Катха упанішади (*kāthopaniṣad* або ж *kāthakopaniṣad*) українською, підготовлений до друку у 1933 р. харківським професором-індологом Павлом Григоровичем Ріттером (1872–1939)<sup>1</sup>. Ця дата зафіксована на титульному аркуші рукопису «Антології індійської літератури. Т. І. Давня література», який нині зберігається в архіві Інституту літератури ім. Т.Г.Шевченка НАНУ [21]<sup>2</sup>. Проте сталося так, що згаданий рукопис буде видано значно пізніше, аж у 1982 р., і до того ж — в істотно спрощеному вигляді [4]. До початку 1980-х років Катха упанішада у перекладі П. Ріттера була невідомою не тільки широкому читацькому загалу, а і навіть фахівцям. На сьогодні переклад Ріттера продовжує залишатися єдиним перекладом упанішад, зробленим українською мовою з санскриту.

<sup>1</sup> Принагідно зауважимо, що перші переклади упанішад російською з мови оригіналу буде видано тільки у 1960-х роках [23, с. 252–253].

<sup>2</sup> Опрацювання існуючої дослідницької літератури, присвяченої викладацькій, науковій і перекладацькій діяльності Павла Ріттера, включно з наявними виданнями його робіт і перекладів, дає підстави зробити висновок про те, що таке важливе джерело з історії індології в Україні, як рукопис «Антології індійської літератури», нами у науковий обіг вводиться уперше.

Аналізуючи Катха упанішаду у перекладі П. Ріттера, ми спиратимемось як на його рукопис 1933 р., так і на вищезгадане видання перекладів 1982 р. Також нами залучатиметься оригінальний текст Катха упанішади і її переклади, які вже існували за життя Ріттера, і до яких він міг звертатися. Залучатимемо ми і пізніші переклади Катха упанішади, щоби простежити можливі зміни в набутому з роками досвіді перекладу і розумінні упанішади. Такий текстологічний підхід, з урахуванням синхронної і діахронної складової в історії перекладів Катха упанішади по відношенню до перекладу Ріттера, як нам видається, дозволить побачити максимально рельєфно спільні і відмінні моменти у перекладі і розумінні українським індологом змісту однієї з найавторитетніших упанішад в контексті історії індології і розумінні давньоіндійської пам'ятки.

Також ми беремо до уваги не тільки вже наявний досвід перекладів упанішад академічними дослідниками, а і представниками різних напрямків індійської традиції. Цей досвід свідчить, що, власне, ледве не кожний переклад — свого роду інтерпретація упанішади. Одним із перших і найяскравіших підтверджень сказаному можуть бути переклади п'яти упанішад (Кена, Іши, Катха, Мандук'ї і Мундакі) на бенгалі, здійснені Раммоган Роєм (1772–1833), і видані ним між 1816 і 1819 рр. в Індії. Ці самі упанішади, за винятком Мандук'ї, побачили світ і у перекладі англійською мовою. Так от, під час перекладу, як зауважує авторитетний індолог В. Гальбфасс, зміст цих упанішад було витлумачено Раммоган Роєм у дусі власного реформаторського вчення під відчутним впливом європейських ідей, зокрема, деїзму й універсалізму, з перенесенням акценту уваги від метафізичного звільнення (мокші, *mokṣa*) на поцейбічну соціальну проблематику. Гальбфасс також вважає, що відсутність англійського перекладу Мандук'ї упанішади була не випадковою і пояснювалась її незручним змістом, як-от розмірковуваннями про містичний склад *oṃ*, чотири стани свідомості, включно з медитативним станом турії (*turya*) (див.: [40, р. 202–209]). Близькими до вищевикладеного, виявляються і міркування Є. Фальова, отримані ним у результаті роботи з оригінальним текстом Іша упанішади та її перекладами: «Різночитання виявляються не тільки по відношенню інтерпретації, що закономірно, зважаючи на істотно відмінні ідеологічні установки різних шкіл веданти, а також європейських індологів, але і у перекладі. На прикладі цієї Упанішади особливо яскраво видно, наскільки переклад будь-якого серйозного джерела, що володіє багатоплановим змістом, сам є інтерпретацією» [26, с. 110]. Також він звертає там увагу і на той факт, що порівняння різних перекладів як

носіїв індійської традиції, так і академічних учених між собою дозволить краще зрозуміти найсуперечливіші місця самої Іша упанішади.

Катха упанішада була названа по імені риші Катхі (*kaṭha*) і складається з двох частин (*adhyāya*), кожна з яких містить три розділи (*vallī*). В останніх нараховується від 15 до 29 віршів. Катха упанішада належить до школи Тайтирії (*taittirīya*) Чорної Яджурведи (*kr̥ṣṇa yajur veda*) і має спільні рядки з іншими упанішадами (Брігадараньяка, Шветашватара, Мундак'я, Майтрі, Іша, Каушитака, Кена, Тайтирія, Чгандог'я), а також Магабгаратою (зокрема, Бгавадгітою), Рамаяною, Законами Ману, пуранами [39]. Одне з головних функціональних призначень упанішади — ритуальне.

У Катха упанішаді розповідається про те, що брахман Ваджаправа (*vājaśravas*), він же Уддалаки Аруні (*auddālaki āruṇi*) і Готама (*gotama*), виконуючи велике жертвоприношення, дарує богам усі свої статки. Його син Начікетас (*naciketas*), який, судячи з тексту упанішади, був присутній під час цієї всеофіри, запитує у батька, чи збирається той принести у жертву і свого сина, бо ж інакше жертва не дійде своєї мети як недосконала. Розгніваний батько вирішує принести у жертву і сина. У результаті Начікетас потрапляє у царство бога смерті Ями (*yama*) і не застає вдома останнього<sup>3</sup>. Лише через три дні Яма повертається і дізнається, що уже три доби на нього чекає почесний гість — брагман, якого не зустріли належним чином. Щоби спокутувати свою провину, бог обіцяє Накічетасу виконати три його бажання. Син Готами називає їх: 1) повернутися живим до свого заспокоєного батька; 2) дізнатися про небесний вогонь, знання про який ведуть до вищого світу, та 3) дізнатись, що чекає на людину після її смерті. Перші два бажання Яма виконує миттєво. Третє бажання бог смерті виконує не відразу, а лише після того, як зрозумів непоступливість Начікетаса. Яма викладає сокровенне знання смертній людині про шлях знання і незнання, про Вищу реальність, про символіку Ом, про досягнення вищого Атмана і вищого Пуруші, про засоби самовдосконалення, про йогічний стан тощо. У результаті отриманих знань, як це впливає з тексту упанішади, Начікетас набуває безсмертя.

Історія про Начікетаса також зустрічається у Рігведі (X. 135), Тайтирія Брагмані (III. 1. 8.), Магабгараті (Анушасана) [44, с. 37]. Переклад Катха упанішади, здійснений П. Ріттером, складається з власне

<sup>3</sup>Звернемо увагу, що в Катха упанішаді чітко не сказано про те, у якому стані, тобто в тілі, чи у стані видіння, Начікетас потрапляє у країну мертвих. Але зі змісту упанішади випливає, що юний брагман перебуває у царстві Ями не те, щоби у стані неспання, а у стані, максимально зосередженому на досягненні Вищої мети.

самого перекладу і перекладацьких приміток<sup>4</sup>. Окремої вступної статті-передмови до всього перекладу і приміток немає. Натомість вона присутня у М. Мюллера [41], П. Дойсена [32], С. Радгакрішнана [44], О. Сиркіна [11] і в індійському виданні 112 упанішад [42].

Змістовним для нашого викладу, хоча і стислим, вступом Павло Ріттер розпочинає перекладацькі примітки<sup>5</sup>: «Ця Упанішада, як і інші, що складені не прозою, а віршами, дає в поетичній, уже розвиненій формі основні філософські ідеї Упанішадів: про *атман* — самість, як світовий індивідуальний принцип, що утотожнюється з брагмою<sup>6</sup>, і про *сансару* — існування, втілення (метемпсихоза) і про *мокшу* — визволення шляхом пізнання істини та психічної концентрації, екстатичного напруження (йога)»<sup>7</sup> [21, Арк. 225]. Як бачимо, наведені рядки вкотре засвідчують сприйняття Ріттером упанішад філософськими текстами [7], як і те, що учення упанішад для нього були такими, що виникли не відразу, бо їм був властивий певний розвиток. Цей розвиток учений пропонує простежити в Катха упанішаді на прикладі «основних філософських ідей Упанішадів: про атман [...] (який корелює з Брагманом — Ю.З.), про сансару [...] про мокшу» і, очевидно, «йогу» (див. вищенаведену цитату). Виокремлення саме цих понять, як ключових для Катха упанішади, і їхнє стисле визначення є у цілому коректними. Хоча слід зауважити, що у самій упанішаді вживання поняття «мокша» (*mokṣa*) не зустрічається, натомість фігурують інші похідні від дієслівного кореня *muc* слова: «*mucyate*», «*pramucyate vimucyate*», «*vimucyamānasya*», «*vimuktaś*».

Наступна важлива характеристика Катха упанішади, яка зустрічається у першому ж абзаці вступу до приміток, звертає увагу на деякі властиві їй універсальні особливості, і вводить цю пам'ятку у контекст компаративних досліджень, за межі лише індологічних студій: «За рамкою оповідання Катха-Упанішада належить до гатунку т.зв. потойбічних видінь (L. Schermann. Materialien zur Geschichte der

<sup>4</sup>На превеликий жаль, ніде не згадується, з якого видання П. Ріттером було здійснено переклад Катха упанішади. Проте усі залучені нами переклади цієї упанішади, спираючись на ідентичний оригінальний текст. Здійснюючи переклад, Ріттер не позначав у квадратних дужках власні вставки.

<sup>5</sup>В інших залучених нами перекладах упанішад, примітки (коментарі) ніде не супроводжувались вступом. Проте зі вступу перекладача міг розпочинатися увесь переклад упанішади (напр., М. Мюллер, П. Дойссен, С. Радгакрішнан).

<sup>6</sup>Тут правильніше було б вжити «Брагманом».

<sup>7</sup>Розуміння Ріттером йоги, як екстатичної практики, може бути скореговане наступною цитатою М. Еліаде: «Самадгі, йогічний екстаз, є заключний підсумок і вінець усіх зусиль і вправ аскета» [27, с. 139].

indischen Visions-Literatur. Leipzig, 1892, s.9-12)<sup>8</sup>, що в європейській літературі вивершується таким велетенським твором як „Божественна комедія“ Данте» [21, Арк. 225].

Порівняння давньоіндійського матеріалу з європейським, у даному випадку з середньовічним, одна з дослідницьких рис, властивих Павлу Ріттеру. Таке його тяжіння до паралелей, зіставлень і порівнянь цілком виправдане і залишається актуальним на сьогодні<sup>9</sup>. Якщо говорити про відомі нам переклади упанішад, то чи не найчастіше до паралелей, які б зіставляли зміст упанішад з європейськими релігійними і філософськими текстами, звертається С. Радгакрішнан у дослідженні «Основні упанішади» [44].

Те, що Катха упанішада містить виклад досвіду потойбічного видіння, не тільки не викликає сумніву, а і доречно звертає увагу на особливу природу цієї упанішади, яка характеризує її містико-езотеричним текстом. Подальші дослідження у цьому перспективному і мало представленому в академічному світі напрямку доцільно здійснювати, звертаючись, зокрема, як до інших, типологічно близьких текстів, так і до вже існуючих відповідних напрацювань (напр.: [3, 5, 27]). Зауважимо, що С. Радгакрішнан у коментарях до свого перекладу Катха упанішади, коли здійснює паралелі між індійською й європейською думкою, то найчастіше звертається до творів європейських містиків (напр., неоплатоніків, св. Бернарда Клервоського, Майстера Екхарта, Псевдо Діонісія Ареопігита, св. Катерини Сієнської, Бьоме) [44, с. 623, 626-627, 630, 635-636, 638, 645]. На жаль, далі наведення паралелей він не йде.

Перекладацькі примітки (коментарі) — важлива складова будь-якого наукового перекладу, особливо, якщо текст, що перекладається, як у нашому випадку, сакральний і архаїчний. Завдяки приміткам можна не тільки краще зрозуміти перекладену пам'ятку, а й погляди перекладача. На жаль, приміток П. Ріттера до перекладеної ним Катха упанішади вкрай мало, і вони відрізняються лаконічністю. Значно більше посторінкових приміток у П. Дойссена і М. Мюллера. С. Радгакрішнан, очевидно орієнтуючись на індійську філософську традицію коментувань, звертається до коментарів у самому тексті, від-

<sup>8</sup>На превеликий жаль, у виданні «Голоси Стародавньої Індії» як це, так й інші посилання П. Ріттера на ту чи іншу літературу повністю відсутні.

<sup>9</sup>Якщо говорити про виникнення компаративістики як наукового методу (і навіть напрямку), то її виникнення відбувається у XIX ст. завдяки розвитку індології. Активізація філософської компаративістики припадає на другу половину XX ст., не в останню чергу завдяки появі журналу «Philosophy East and West».

разу ж після перекладених ним віршів упанішади. При цьому він пояснює не тільки змістовні філософські значущі положення окремих речень, а й окремі санскритські слова і фрази. Час від часу Радгакрішнан наводить розуміння рядків Катха упанішади видатними індійськими філософами, представниками різних підшкіл веданти, зокрема Шанкарою, Рамануджою, Мадгвою, Німбаркою<sup>10</sup>. У О. Сиркіна ми зустрічаємо докладні коментарі майже на кожний рядок Катха упанішади, які складають близько десяти сторінок дрібного тексту [11, с. 266-276]. В останньому індійському виданні 112 упанішад також зустрічаються коментарі тих чи інших віршів Катха упанішади, які наводяться, як і у С. Радгакрішнана, відразу ж після перекладу.

Вже на рівні структурної розбивки тексту упанішади можна побачити, що перекладаючи слово «*adhyāya*» як «навчання», а «*vallī*» як «ліана», Павло Ріттер, на нашу думку, намагається в україномовному варіанті донести певні реалії, колорит давньоіндійського тексту<sup>11</sup>. Це саме стосується і його наміру зберегти віршований розмір упанішади.

В інших відомих нам перекладах згадані особливості передаються по-різному. Наприклад, М. Мюллер перекладає Катха упанішаду прозою і розбиваючи при цьому текст на дві *adhyāya* і шість «*vallī*», залишає санскритські слова без перекладу [41]. П. Дойссен намагається дотримуватися віршованого перекладу, також розбиваючи текст на дві *adhyāya* і шість «*vallī*». Але при цьому у дужках він подає переклад уживаної ним санскритської номенклатури: частина і розділ відповідно. Водночас Дойссен тематично групує вірші у межах кожного з розділів, коментуючи їхній зміст. Коментарі перекладача знову таки подаються у квадратних дужках [32]. І хоча у більшості випадків ці коментарі стислі, проте зустрічаються і розлогі [32, с. 288, 297].

Значно пізніші переклади С. Радгакрішнана [44] і О. Сиркіна [11] прозові, текст упанішади у них розбивається на частини і розділи. Але у Радгакрішнана зустрічаються тематичні підзаголовки як кожного із розділів (напр., І.1. Начікетас і його батько, І.2. Два шляхи), так і у межах окремого розділу (напр., І.3.12-17. Засіб йоги; ІІ.1.5-11. Індивідуальна душа — одне зі Всезагальним; ІІ.3.1. Світове дерево укорінене у Брагмані). І таких підзаголовків дуже багато. Це нововведення також міститься в одному з останніх і найповніших індійських видань упанішад, яке подає прозовий переклад ста дванадцяти давньоіндій-

<sup>10</sup>Коментування упанішад С. Радгакрішнаном заслуговують на окремий аналіз.

<sup>11</sup>У Ріттера, як і в інших перекладачів, текст упанішади складається із двох повчань (тобто частин) і шести ліан (тобто розділів), по три у кожному повчанні (див. і рукопис, і видання перекладу).

ських текстів і зберігає розбивку Катха упанішади тільки на «*vallī*», не пояснюючи значення самого слова [44]. Проте більшість тематичних підзаголовків у цьому виданні — це пояснення до всього «*vallī*» в цілому. І лише в останньому шостому «*vallī*» кількість тематичних підзаголовків зростає від одного до шести.

На нашу думку, поява підзаголовків у виданнях перекладів Катха упанішади (як і інших упанішад) — важливий момент і свідчить про зростання ролі перекладача під час виконання ним перекладу упанішад<sup>12</sup>, яку варто враховувати, і яка може бути окреслена у разі проведення спеціального дослідження. У випадку Павла Ріттера ми можемо констатувати, що вона була вираженою. У цьому питанні він міг орієнтуватися, наприклад, на відомий йому переклад М. Мюллера, в якому підзаголовки відсутні.

Усі залучені нами видання перекладів Катха упанішади (включно з рукописом перекладу П. Ріттера) об'єднує те, що ніде у них не вказується, яке видання або рукописи упанішад бралися за основу. Відтак важливі текстологічні питання, які впливають на прояснення філософськи значущого змісту упанішад (напр., поява тематичних підзаголовків у розділах), лишаються непоясненими.

Аналіз перекладу Катха упанішади, виконаний Павлом Ріттером, ми пропонуємо здійснювати за такими головними параметрами: (а) особливістю передачі санскритського філософськи значущого понятійно-термінологічного ряду та (б) особливістю перекладу окремих фраз і речень, які також містять філософськи значущий зміст; зупиняючись при цьому на тих частинах давньоіндійського тексту і перекладацьких рішеннях Ріттера, які з позиції історико-філософського дослідження є найзмістовнішими.

Враховуючи той факт, що переклад Павла Ріттера перший, і поки що єдиний переклад українською мовою з мови оригіналу (тобто санскриту) не тільки Катха упанішади, а й упанішад взагалі, то, як нам видається, запропонований аналіз може бути корисним із кількох позицій: (1) історико-філософських досліджень індійської думки як такої, (2) досвіду перекладу (розуміння) давньоіндійських смислів із подальшою їхньою трансляцією в українське інтелектуальне поле, (3) використанням отриманих висновків у можливих наступних перекладах як упанішад, так й інших індійських релігійно-філософських текстів. Зауважимо, даний аналіз не претендує на вичерпність.

<sup>12</sup>Було б цікаво окремо дослідити, коли власне ці тематичні підзаголовки з'являються уперше у перекладах упанішад, і чи були вони властиві оригінальним рукописам.

Зроблене нами зіставлення змісту Катха упанішади у перекладі П. Ріттера з іншими перекладами цієї ж упанішади вкотре засвідчило, що кожен переклад неповторний і суттєво відрізняється один від одного. Більше того, кожен переклад по-своєму істотно інтерпретує оригінальний текст. Тобто він і виступає тією своєрідною інтерпретацією, зміст якої залежить від багатьох чинників, зокрема від самого задуму перекладача, його фахової підготовки, приналежності перекладача до тієї релігійно-філософської і культурної традиції, яку представляє оригінальний текст, чи його виключеності, наявних умов для повноцінної роботи. Зрозуміло, що свій окремий відбиток у сприйнятті матеріалу, який перекладається, накладає ще і та чи інша історична доба. Відтак переклад багато про що свідчить і водночас багато чим зумовлений. Тож спробуємо за перекладом Ріттера побачити найважливіші і найцікавіші смисли з позиції історика філософії.

Свій переклад П. Ріттер розпочинає першою ліаною першого навчання<sup>13</sup>, пропускаючи характерний для давньоіндійських текстів вступ. Відсутній він і у перекладах М. Мюллера, П. Дойссена, О. Сиркіна, проте присутній у С. Радгакрішнана і у згаданому нами індійському виданні 112 упанішад. Ставлення до вступу, ще одна перекладацька особливість, яка відрізняє сучасних індійських перекладачів від своїх європейських колег.

Перша ж особливість, яка істотно відрізняє переклад Павла Ріттера від інших залучених нами перекладів для порівняння, це його віршована, а не прозова форма. Тобто перекладаючи Катха упанішаду, Ріттер намагався зберегти її первісну віршовану форму викладу<sup>14</sup>. Таке перекладацьке рішення безперечно виграє у живості сприйняття давньоіндійської пам'ятки. Переклад українською читається значно легше за існуючі прозові варіанти.

До найпоказовіших прикладів особливої передачі П. Ріттером санскритської філософськи значущої термінології українською мовою потрапляє «Брагман» — одне з ключових понять індуїстської філософії від часів її становлення до початку ХХІ ст. включно. Так в українському перекладі Катха упанішади слово «Брагман» зустрічається усього тричі (П.2.6, 8 та П.3.1). У той час як слово «Брагма» вживається у перекладі дев'ять разів (І.1.17; І.2.16, 17; І.3.1, 2, 16; П.3.5, 14, 18)<sup>15</sup>. Як

<sup>13</sup>У «Голосах стародавньої Індії» — повчання.

<sup>14</sup>У більшості випадків Ріттер звертається до віршів, які складаються з трьох, п'яти і шести рядків. Останні ж, як правило, містять вісім, десять чи одинадцять складів.

<sup>15</sup>Зауважимо, що в оригіналі П. Ріттер вживає «Брахман» і «Брагма». Ми ж



відомо, між словами «Брагман» і «Брагма» існують суттєві філологічні і філософські відмінності. Так Брагман (*brahman*), це іменник середнього роду, у той час як Брагма (*brahmā*) — іменник чоловічого роду. І якщо перше слово позначає безособову Абсолютну реальність, Абсолют, підстави існування усього у світі і самого світу, то друге — бога творця в індуїзмі, одного з трьох верховних богів в індуїзмі. Відтак вибір на користь одного із цих двох слів, привносить істотні різниці у переклад.

Звернувшись до інших перекладів, ми побачимо, що, наприклад, П. Дойссен і О. Сиркін вживають тільки *Brahman*. Натомість у М. Мюллера *Brahmā* зустрічається один (I.2.17), у С. Радгакрішнана — чотири (I.1.17; I.2. 17; I.3.16; II.3.5), а в індійському виданні 112 упанішад — п'ять разів (Second Vallī 17; Third Vallī 1, 2; Fifth Vallī 8; Sixth Vallī 5).

Як бачимо, найчастіше слово «*Brahmā*» використовується у перекладі П. Ріттера. При цьому два останні випадки вживання *Brahmā* (II.3.14, 18) зустрічаються тільки в українському перекладі. Проте, попри очевидну схильність звертатися до слова «*Brahmā*», Ріттер не такий вже тут поодинокий. І якщо його попередники до *Brahmā* не зверталися зовсім (П. Дойссен), чи майже зовсім (М. Мюллер), то наступні за Ріттером індійські перекладачі (С. Радгакрішнан і видання 112 упанішад) істотно підсилили тенденцію вживання *Brahmā* замість *Brahman*. Переклад О. Сиркіна, також виконаний значно пізніше за український, і у даному випадку продовжує лінію П. Дойссена. Відтак можливе припущення про вплив існуючих перекладів Мюллера і Дойссена, у даному питанні на Ріттера, не виглядає переконливим. Чим же тоді пояснити існуючу схильність Павла Ріттера до вживання слова «*Brahmā*», яка начебто знаходить свою певну підтримку у пізніших індійських перекладах? Спробуємо знайти відповідь, звернувшись до оригінального тексту.

Розглянемо вірш I.2.17, в якому завершується виклад значення священного складу «Om», розпочатого у двох попередніх віршах. Його переклад поєднує Ріттера з Мюллером, Радгакрішнаном і виданням 112 упанішад у вживанні слова «*Brahmā*». Спочатку наведемо санскритський варіант вірша:

*etad ālambanam śreṣṭham etad ālambanam param  
etad ālambanam jñātvā brahma-loke mahīyate* (I. 2. 17).

А тепер чотири варіанти перекладів:

1. «Ця підпора є найкраща,  
Ця підпора є найвища;  
Хто пізнав оцю підпору,  
Той радіє в світі Брагми» [21, Арк. 52];
2. «This is the best support, this is the highest support; he who knows that support is magnified in the world of Brahmanā» [41, c. 10];
3. «This support is the best (of all). This support is the highest; knowing this support, one becomes great in the world of Brahmanā» [44, c. 616];
4. «That is the best support. That is the supreme support. Knowing that support, one becomes happy in the Brahma-world» [42, p. 21].

Попри існуючу відмінність у чотирьох варіантах перекладу, усі вони збігаються у тому, щоби перекладати «brahma-loke» (*tatpuruṣa*, m., loc., sing.) у світі Брагми, а не у світі Брагмана. Хоча ці самі слова і Дойссен, і Сиркін перекладають, як «у світі Брагмана». То чим пояснити, існування такої доволі важливої розбіжності у виділеному фрагменті перекладу?

Як нам видається, допомогти розв'язати питання може стислий коментар Радгакрішнана, в якому мовиться про те, що «*he attains Brahman, the higher, brahma eva lokah, or the world of Brahman, the lower, brahmanah lokah*» [44, c. 616]. Тобто фразу у перекладі Радгакрішнана «one becomes great in the world of Brahmanā» можна витлумачити так, що людина стає великою, тобто дорівнює Брагману у світі Брагми. Додатковим аргументом на користь поєднання в останньому рядку сімнадцятого вірша двох важливих понять: Брагмана (у непрямий, неочевидний спосіб) і Брагми (у прямий, очевидний спосіб) виступає попередній шістнадцятий вірш, в якому священний склад «Om» прирівнюється до Брагмана, і коментар Шанкари на цей же вірш, наведений Радгакрішнаном. У коментарі ж Шанкари мовиться про те, що «Brahmanā is the lower Brahman and param, the higher» [44, c. 616].

От власне довкола вживання обох цих ключових понять із одночасним обігруванням поєднаних між собою відмінностей їхніх значень і будеється виклад відповідних віршів у Катха упанішаді. І попри те, що Радгакрішнан є, як відомо, прихильником адвайта веданти, він не

наважується в своєму перекладі в усіх можливих випадках вживати тільки слово «Brahman».

Натомість і Дойссен, і Сиркін, якщо взяти до уваги щойно проаналізований нами вірш Катха упанішади, до вживання слова «Brahman», замість «Brahmā» звертаються не зовсім коректно. Бо в їхньому варіанті втрачається наявність важливих взаємопов'язаних розрізень між вищим і нищим Брагманом, про які і мовиться в упанішаді.

Якщо у даному випадку П. Ріттер, як нам видається, цілком коректно звернувся до вживання у перекладі слова «Brahmā», то в інших випадках — ні. Проілюструємо і цей, протилежний випадок.

Звернемось до відповідного віршу упанішади:

*yadā sarve pramucyante kāmā ye'sya hṛdi rītāḥ,  
atha marttyo'mṛto bhavaty atra brahma samaśnute* (II.3.14).

І його перекладу, виконаного Ріттером:

«Коли зникли всі бажання,  
Що містились в нашій серці,  
То безсмертним стане смертний,  
Що тут досягає Брагми» [21, Арк. 61-62].

У фразі «*atra brahma samaśnute*» слово «*brahma*» вживається у знахідному відмінку однини (асс., sing.), й є похідним від іменника середнього роду з основою на -an, тобто «*brahman*». Тому не дивно, що у даному випадку, з усіх відомих нам перекладів, тільки варіант Ріттера пропонує переклад «Брагми», а не «Брагмана». Тож, судячи з усього, до українського перекладу вкралася істотна смислова помилка<sup>16</sup>. Бо виходить, що той, хто позбавився бажань і стає безсмертним, досягає не Абсолюту, тобто Непроявленого, а лише Його проявленої частини. Вживання Брагми замість Брагмана зустрічається і у статтях, написаних Ріттером для «Енциклопедичного словника Гранат» (напр., стаття «Веданта» (див.: [8]).

Якщо звернутися до досвіду вживання цих понять у російській філософській і не тільки філософській літературі XIX – початку XX ст., то ми побачимо, що він був непооднаковим. Наприклад, Володимир

<sup>16</sup> Не виключено, що смислова помилка виникла через граматичне непорозуміння. Якби у фразі «*atra brahma samaśnute*» вживалось слово «*brahmā*» чоловічого роду, похідне від основи «*brahman*», тоді у знахідному відмінку однини було б вжито «*brahmānam*».

Соловйов у статті «Веданта» в «Енциклопедичному словнику Брокгауза й Ефрона» вживає тільки поняття «Брагма» [22]. Олексій Козлов у підручнику «Нариси з історії філософії. Поняття філософії й історії філософії. Філософія східна» також використовує тільки поняття «Брагма», хоча в окремій примітці він робить спробу зафіксувати розрізнення між словом «Брагман» і «Брагма» [13, с. 47]. Натомість і С. Буліч [1], і М. Калинович [12] не змішують поняття «Брагма» і поняття «Брагман». Підсумуємо розглянуту нами особливість П. Ріттера вживати слово «Брагма» замість «Брагман». Встановлена схильність замінювати ці поняття, зафіксована на конкретному прикладі, на нашу думку, свідчить про відсутність сталого досвіду вживання ключового понятійного апарату індійської релігійно-філософської думки серед інтелектуалів Російській імперії кінця XIX ст. — Радянського Союзу 1920-х — 1930-х рр.

Іншим близьким прикладом до щойно розглянутого є переклад рефрену «*etad vai tat*», що сім разів зустрічається наприкінці віршованих рядків у першому (II.1.3, 5-7, 9, 12-13), три рази у другому (II.2.1, 4, 8)<sup>17</sup> і один раз у третьому розділі (II.3.1) другої частини Катха упанішади<sup>18</sup>. Окрім даної упанішади майже ідентичне висловлювання (*tad vai tat*) зустрічається і у Бригадараньяка упанішаді (V. 4).

О. Сиркін не тільки справедливо звернув увагу на факт прояву «вельми вжиткового стилістично-композиційного прийому упанішад — повторів» [23, с. 68], а і спробував пояснити їхню наявність. На його думку, принцип повтору був покликаний виконувати дві важливі функції. По-перше, він відповідав «характерним особливостям канонічних культових текстів і ритуальних процедур», а відтак міг бути витлумачений «в якості засобів магічної техніки» [23, с. 70], а по-друге, «істотна функція повторів, що відноситься, перш за все, до дидактики упанішад, — підкреслює важливість предмету, про який йдеться; полегшення його запам'ятовування» [23, с. 70-71].

Про багатократні повтори як «найхарактернішу рису стилю Упанішад» писав і В. Ерман, водночас звертаючи увагу на такий стилістичний прийом цих давньоіндійських текстів, як «звуконіс»: «звуківі повтори зазвичай набувають у цих текстах деяке символічне значення» [28, с. 187]. Враховуючи як щойно наведені міркування Сиркіна й Ерман, так і те, що друга частина Катха упанішади, на відміну від

<sup>17</sup>У чотирнадцятому вірші зустрічається також фраза «*tad etad*» (II.2.14), близька до «*etad vai tat*».

<sup>18</sup>Очевидно, що у нашому випадку ми маємо справу з таким лексичним повтором (стилістичною фігурою), як епіфора.

першої, є усе ж таки філософськи більш значущою, бо містить щільний метафізичний виклад вчення (у вигляді проповіді) про тотожність усього мінливого з Вищим началом, увагу мусить привертати не тільки частота вживання фрази «*etad vai tat*», а й її зміст.

Відтак переклад, на перший погляд граматично зрозумілої і мало-змістовної фрази, набуває історико-філософського звучання і ваги, які можуть залишатися поза увагою перекладачів. Наприклад, Павло Ріттер «*etad vai tat*» перекладає як «Справді — оце є те» [21, Арк. 56)]<sup>19</sup>. В інших перекладах ми зустрічаємо такі варіанти: «This is that» [41, р. 15-21], «Truly, this is that» [32, р. 290-296], «This, verily, is that» [44, с. 632-635], «Поистине, это — То» [11, с. 106-110], «This, verily, is That!» [42, с. 26-31].

Як бачимо не всі перекладачі в «*etad vai tat*» вбачають щось більше, ніж малозмістовну технічну фразу. На нашу думку, найближчими до контексту упанішади і змісту самої фрази є переклади «Поистине, это — То» і «This, verily, is That!», бо у них вказівний займенник «*tat*» пишеться з великої літери, а отже зберігається непрямий спосіб позначення Абсолюту, або ж Брагмана, зафіксований у давньоіндійському тексті. Підтвердження нашим міркуванням знаходимо в іншому індійському виданні англومовного перекладу головних упанішад із коментарями ведантиста Мадгвачаї (1281–1360), засновника двайта веданти, в якому наводиться такий переклад «*etad vai tat*»: «This, verily is that (God)» [43, р. 59-60].

На жаль, але жоден із перекладачів не прокоментував дану фразу, хоча вона співзвучна одному з магавак'їв, а саме: «*tat tvam asi*» («Те ти є», Чгандог'я уп. VI.8.7). Якщо ж узяти до уваги усі одинадцять випадків вживання «*etad vai tat*» у другій частині Катха упанішади, то ми, окрім віршів із безпосереднім вживанням слова «Брагман», отримуємо ще один, хоча і непрямий спосіб викладу, який додатково спрямовує увагу читача, фокусує його інтенцію свідомості у тексті на Абсолютну реальність. Тобто, текстологічний аналіз упанішади дозволяє не тільки виявити, а й поглибити «об'єктивні сліди інтенції», закладені до тексту. І міркування Д. Зільбермана про те, що «усі Веди і найголовніші упанішади до них» (він цитує Чгандог'ю, Айтарею, Мундаку упанішади) «скоординовані і за домінуючою рекурентною темою, якою є відношення Брагмана й Атмана, можна зробити висновок, що головна інтенція Вед — вчення про неподвійність»<sup>20</sup> [9, с. 126],

<sup>19</sup>У «Голосах Стародавньої Індії» вживається істотно спотворений, відредагований переклад Ріттера: «Справді, це і є, що треба» [4, с. 142].

<sup>20</sup>Принагідно зауважимо, що витоки очевидної неподвійності упанішад, фіксую-

знаходить своє підтвердження і на матеріалі Катха упанішади.

Враховуючи тепер не тільки частотність вживання, а і висловлене нами припущення про важливий смисл висловлювання «*etad vai tat*», ми пропонуємо зробити наступний крок, так би мовити на майбутнє, і ставимо питання про текстологічне й історико-філософське значення не тільки магавак'їв, а й інших сталих і часто вживаних висловлювань, завдяки яким у концентрованому вигляді в упанішадах відбувається повідомлення про Вищу реальність, її зв'язок і взаємодію з людиною.

У такому разі, до уваги варто узяти існуючі підходи до розуміння значення магавак'їв як у шруті у цілому, так і в упанішадах зокрема. Наприклад, міркування В.С. Костюченко про структуру і повтори магавак'їв у Бригадараньяка і Чгандог'я упанішадах [14, с. 48, 56]<sup>21</sup>, й тлумачення магавак'їв С. Шастрі з посиланнями на коментарі Шанкари [45]. Так Шастрі зауважує, що «висловлювання в упанішадах, в яких стверджується ідентичність дживи і Брагмана, називаються магавак'ями. Шрі Шанкара у Вівека Чудамані, вірш 251, говорить: „Існують сотні (тобто незліченні) такі висловлювання у шруті“» [45]. Докладніше про значення магавак'їв із позиції ведичної екзегези говориться в електронній анонімній публікації «Екзегеза магавак'їв» [33, 34, 35]. Ось, скажімо: «Чому магавак'ї важливі? Тому, що вони вчать єдності Брагмана й Атману безпосередньо і стисло» [35].

Отже те, що Ріттер не відреагував належно на важливий рефрен «*etad vai tat*», очевидно. Така його мінімалістська реакція, частково може бути пояснена тим, що переклад упанішади він готував не до критичного наукового видання, а як складову хрестоматії давньоіндійської літератури, яку не планувалось обтяжувати багатьма примітками і розлогими коментарями. Це, з одного боку. З іншого, як ми могли бачити, що не тільки у більш ранніх, а й у значно пізніших за переклад Ріттера виданнях перекладу Катха упанішади, також відсутнє коментування змістовної фрази «*etad vai tat*» (Це, дійсно (воістину) Те). Тому у даному випадку варіант, запропонований українським перекладачем, цілком зіставний з більшістю інших існуючих перекладів.

У вступі до коментарів П. Ріттер наводить стислу характеристику другої частини Катха упанішади, яка виглядає суперечливою у частині наголосу на дуалізмі, властивому як цій, так й іншим упа-

---

ється ще у самгітах Рігведи, де ми у відомому космогонічному гімні десятої мандали, зустрічаємо «*tad ekam*» (X. 129), близьку конструкцію до «*tad etad*» (II.2.14) і до «*etad vai tat*» Катха упанішади.

<sup>21</sup>На жаль, але важлива для даного питання праця Н. Нікама (*Nikam N.A. Ten Principal Upanishads*. — New Delhi, 1974) залишилась для нас недоступною.

ніпадам: «Друге навчання доповнює перше. У 4-й ліані, викладаючи природу атмана, утотожнюється його з сукупністю духу (пуруша) і матерії (пракриті). П'ята ліана пояснює, як саме атман виявляється в світі, а в людині зокрема. Шоста розповідає про шлях визволення через йогу. Несвідома суперечність відчувається в усім навчанні: хоч атман вважається за всепроникливий — «усе в усім» — як моністичний принцип, проте дуалізм духу й матерії не касується. Тільки в пізнішій «класичній» індійській філософії проводиться диференціація між моністичним ідеалізмом Веданти і матеріалістичним дуалізмом Санх'ї. Deussen. Sechzig Upanishad's des Veda aus dem Sanskrit übersetzt. 1857. Allgemeine Geschichte der Philosophie. IB, 2 te Hälfte Der Philosophie der Upanischaden» [21, Арк. 225-226]).

Особливо важко визнати дуалізм, описаний у поняттях Новоевропейської філософської думки, як такий, що властивий не тільки упаніпадам, а й санх'ї. Зокрема, дослідники звертають увагу на відсутність у санскриті і в індійській філософії (до її знайомства з європейською філософською думкою) поняття «матерії» [2, с. 56]; [15, с. 241].

Також вартий уваги переклад П. Ріттером інших філософськи значущих понять Катха упанішади, які згодом стануть ключовими для метафізичної, гносеологічної й антропологічної думки астика даршан. Для цього нам потрібно буде розглянути десятий вірш третього розділу першої частини (І.3.10) упанішади, в якому чотири пізнавальні здатності людини викладені в ієрархічному порядку.

Ось його зміст в оригіналі:

*indriyebhyaḥ parā hy arthā, arthebhyaś ca param manah,  
manasaś ca parā buddhir buddher ātmā mahān paraḥ*<sup>22</sup>.

І у перекладі Павла Ріттера:

«Вище почуттів — об'єкти.

Думка — вища від об'єктів,

Розум — вищий є від думки,

Над усім — велика самість» [21, Арк. 55].

Поняття, що нас цікавлять такі: індрія(ї) (*indriya*), манас (*manas*), буддгі (*buddhi*) й атман (*ātman*). Подивимось, як їх перекладають інші перекладачі: М. Мюллер: «the senses, the mind, the intellect, the Great

<sup>22</sup>Ці рядки Катха упанішади багато у чому співзвучні відповідним важливим рядкам Бгагавадгіти (ІІІ.42) (див.: [39, с. 41]), які перекладаються по-різному.

Self» [41, с. 13], П. Дойссен: «the senses, Manas (mind), Buddhi (intellect), the 'great self' [32, с. 288], С. Радгакришнан: «the senses, the mind, the understanding, the great self» [44, с. 625]. О. Сиркін: «чуттів, розум, рас-судок, великий Атман» [11, с. 105], індійське видання: «the senses, the mind (*manas*), the intellect (*buddhi*), the Great Self (*Ātman*)» [42, с. 24].

Як бачимо, більшість згаданих перекладачів погоджуються з тим, щоби перекладати іन्द्रії (*indriya*), манас (*manas*) і атман (*ātman*) як почуття, розум і Велика/ий Самість/Атман відповідно. Ці ж варіанти перекладу пропонують і сучасні словники: іन्द्रія — «почуття» [37, р. 141]; [18, с. 202-203], манас — «розум» [37, р. 184]; [19, с. 260], атман — «the inner Self», «сам» [37, р. 68-69]; [16]. Перераховані варіанти перекладу видаються слушними, особливо, коли паралельно наводиться санскритський відповідник. Тож запропонований Ріттером переклад *manas*, як «думка», виглядає невдалим, як власне і варіант «розум», замість *buddhi*. Хоча в останньому випадку, ситуація дещо складніше, бо Радгакрішнан перекладає *buddhi*, як «the understanding», а Сиркін, як «рассудок». Проте наше звернення до інших видань [30]; [38]; [37, р. 99]; [17, с. 88]; [29] засвідчило існування сталої позиції, яку ми поділяємо, перекладати *buddhi*, саме як «інтелект». На відміну від новочасної європейської думки, в індійській філософії (насамперед індуїстській) розум (*manas*) посідає підпорядковану позицію інтелекту (*buddhi*).

Як було зауважено раніше, переклад Катха упанішади, здійснений П. Ріттером — єдиний на сьогодні повний переклад із санскриту на українську мову тексту упанішади. Тож його аналіз набуває особливої ваги, бо дає можливість простежити те, в який спосіб ключові поняття й смисли індійської релігійно-філософської думки були включені до українського інтелектуального простору і водночас намітити подальші кроки для адекватнішого перекладу давньоіндійських текстів і їхнього розуміння. Водночас здійснений аналіз українського перекладу Катха упанішади із залученням більш ранніх і пізніших за 1933 р. перекладів цього давньоіндійського твору, дає можливість глибшого прочитання оригінального тексту упанішади і виявлення наявних у ньому смислових структур.



## Бібліографія

- [1] *Буллич С.* Упанишады // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. — СПб.: Типография Акционерного общества Брокгауз-Ефрон, 1902. — Т. XXXIVa. — С. 847-848.
- [2] *Генон Р.* Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика / Пер. с франц. — М.: ИПЦТ «Беловодье», 2004.
- [3] *Генон Р.* Эзотеризм Данте // Философские науки. — 1991. — № 8. — С. 132-171.
- [4] *Голоси* Стародавньої Індії. Антологія давньоіндійської літератури / Пер. із санскриту [та палі], упорядкування П. Ріттера. — К.: Дніпро, 1982.
- [5] *Гуревич А.Я.* Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» средних веков // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1977. — Т. VIII. — С. 3-27.
- [6] *Завгородній Ю.Ю.* Характеристика упанішад Павлом Ріттером у статтях «Енциклопедичного словника Гранат»: 1910—1930 рр. Стаття перша // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В.В.Лях. — К., 2010. — Вип. 5 (93). — С. 150-163.
- [7] *Завгородній Ю.Ю.* Характеристика упанішад Павлом Ріттером у статтях «Енциклопедичного словника Гранат»: 1910—1930 рр. Стаття друга // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В.В.Лях. — К., 2010. — Вип. 6 (94). — С. 166-178.
- [8] *Завгородній Ю.Ю.* Характеристика упанішад Павлом Ріттером у статтях «Енциклопедичного словника Гранат»: 1910—1930 рр. Стаття третя // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В.В.Лях. — К., 2010. — Вип. 7 (95). — С. 124-134.
- [9] *Зильберман Д.Б.* Откровение в адвайте-веданте как опыт семантической деструкции языка // Вопросы философии. — 1972. — № 5. — С. 117-129.
- [10] *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. — М.: Наука, 1991.
- [11] *Катха* упанишада // Упанишады. В 3-х книгах / Пер. А.Я. Сыркина. — М.: Наука-Ладомир, 1992. — Кн. 2. — С. 97-112.

- [12] *Калинович М.* Концентри індійського світогляду // Література / За ред. акад. С. Єфремова, М. Зерова, П. Филиповича. — К.: Всеукраїнська Академія наук, Комісія новітнього українського письменства, 1928. — Збірник перший. — С. 88-113
- [13] *Козлов А.А.* Очерки из истории философии. Понятия философии и истории философии. Философия восточная. — К.: Типография Императорского университета св. Владимира, 1887.
- [14] *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. — М.: Мысль, 1983.
- [15] *Меликов В.В.* Введение в текстологию традиционных культур (на примере «Бхагавадгиты» и других индийских текстов). — М.: Российский государственный гуманитарный университет, 1999.
- [16] *Парибок А.* Атман // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского — М.: Республика, 1996. — С. 66-67.
- [17] *Парибок А.* Буддхи // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского — М.: Республика, 1996. — С. 88.
- [18] *Парибок А.* Индрия // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского — М.: Республика, 1996. — С. 202-203.
- [19] *Парибок А.* Манас // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. — М.: Республика, 1996. — С. 260.
- [20] *Радхакришнан С.* Индийская философия. — М.: Миф, 1993. — Т. 2.
- [21] *Ritter П.Г.* Антологія давньоіндійської літератури // Архів Інституту літератури ім. Т.Г. Шевченка. — Ф. 162. — Од. зб. 4596.
- [22] *Соловьев В.* Веданта // Энциклопедический словарь / Издатель: Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. — СПб.: Типо-литография И.А. Ефрона, 1892. — Т. V (Полутом 10). — С. 693-694.
- [23] *Сыркин А.Я.* Некоторые проблемы изучения упанишад. — М.: Наука, 1971.

- [24] *Сыркин А.Я.* Комментарий // Упанишады. В 3-х книгах / Пер. А.Я. Сыркина. — М.: Наука-Ладомир, 1992. — Кн. 2. — С. 266-276.
- [25] *Сыркин А.Я.* Ранние упанишады и Брихадараньяка // Упанишады. В 3-х книгах / Пер. А.Я. Сыркина. — М.: Наука-Ладомир, 1992. — Кн. 1. — С. 5-63.
- [26] *Фалев Е.В.* Некоторые спорные места Иша Упанишады // Философские науки. — М., 2003. — № 1. — С. 110-124.
- [27] *Элиаде М.* Йога: бессмертие и свобода / Пер. с англ., вступ. ст. и прим. С.В. Пахомова. — СПб.: Лань, 1999.
- [28] *Эрман В.Г.* Очерк истории ведийской литературы. — М.: Наука, 1980.
- [29] *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy.* Ed. by Brian Carr and Indira Mahalingam. — L. — N. Y.: Routledge, 1997.
- [30] *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. — Delhi: Motilal Banarsidass, 1992 (1922). — Vol. I.
- [31] *Deussen P.* The Philosophy of the Upanishads. — N. Y.: Dover Publications Inc., 1966 (1906).
- [32] *Deussen P.* Sixty Upanishads of the Veda. — Delhi: Motilal Banarsidass, 2004 (1897). — Vol. I.
- [33] *Exegesis of mahAvakya-s — prelude* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <[http://www. advaita-vedanta. org/ series/mahavakyas/mahavakyas\\_top.htm](http://www.advaita-vedanta.org/series/mahavakyas/mahavakyas_top.htm)>
- [34] *Exegesis of mahAvakya-s — I. What are the mahAvAkya-s?* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <[http://www.advaita-vedanta.org/series/mahavakyas/mahavakyas\\_01.htm](http://www.advaita-vedanta.org/series/mahavakyas/mahavakyas_01.htm)>
- [35] *Exegesis of mahAvakya-s — II. Use of analysis of mahAvAkya-s* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <[http://www.advaita-vedanta.org/series/mahavakyas/mahavakyas\\_02.htm](http://www.advaita-vedanta.org/series/mahavakyas/mahavakyas_02.htm)>
- [36] *Exegesis of mahAvakya-s — III. The three steps in analysing mahAvAkya-s* [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <[http://www.advaita-vedanta.org/series/mahavakyas/mahavakya\\_03.htm](http://www.advaita-vedanta.org/series/mahavakyas/mahavakya_03.htm)>

- [37] *Grimes J.* A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English. — Albany: State University of New York Press, 1996.
- [38] *Guenon R.* Man and his Becoming According to the Vedānta. Translated by R. C. Nicholson. — New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1981.
- [39] *Haas George C.O.* Recurrent and Parallel Passages in the Principal Upanishads and the Bhagavad-Gītā // Journal of the American Oriental Society. — 1922. — Vol. 42. — C. 1-43.
- [40] *Halbfass W.* India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding. — Delhi: Motilal Banarsidass, 1990 (1981).
- [41] *The Katha-Upanishad.* Translated by M. Müller // Sacred Books of the East. — Delhi: Motilal Banarsidass, 1995 (1879). — Vol. 15. — C. 1-24. Також див.: [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <<http://www.sacred-texts.com/hin/sbe15/sbe15003.htm>>
- [42] *112 Upaniṣads* (An Exhaustive Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Index of Verses). Thoroughly Revised New Edition. — Delhi: Parimal Publications, 2007 (2004). — Vol. 1.
- [43] *The Principal Upaniṣads...* The Principal Upaniṣads with English Translation and Notes according to Śrī Madhvāchārya's *Bhāṣya* / Translated by Prof. K. T. Pandurangi. — Bangalore: Dvaita Vedanta Studies and Research Foundation, 1999. — Vol. I.
- [44] *Radhakrishnan S.* The Principal Upaniṣads. — L.: George Allen & Unwin Ltd, 1953.
- [45] *Sastri S.N.* 28. Mahaavaakyas // Sastri S.N. Elucidation of Terms and Concepts in Vedanta [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <<http://www.celexel.org/articles/conceptsinvedanta.html?page=6>>

Надійшла до редакції 7 квітня 2011 р.